



Stefanie Graul  
Der Anerkennungskonflikt bei den  
drei Geschlechtern der Binnizá  
eine ethnopsychanalytische Studie



Stefanie Graul

**Der Anerkennungskonflikt bei den drei  
Geschlechtern der Binnizá**

eine ethnopschoanalytische Studie

Herbert Utz Verlag · München 2017

# Ethnologie

Ebook (PDF)-Ausgabe:

ISBN 978-3-8316-7330-8 Version: 1 vom 30.08.2017

Copyright© Herbert Utz Verlag 2017

Alternative Ausgabe: Softcover

ISBN 978-3-8316-4630-2

Copyright© Herbert Utz Verlag 2017





**Der Anerkennungskonflikt**  
**bei den drei Geschlechtern der Binnizá**  
eine ethnopsychoanalytische Studie

von Stefanie Graul



Herbert Utz Verlag · München

## Ethnologie



*Die vorliegende Untersuchung wurde 2016  
von der Hochschule für Philosophie München,  
Philosophische Fakultät S.J., als Dissertation angenommen.*

Bibliografische Information der Deutschen  
Nationalbibliothek: Die Deutsche  
Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte  
bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

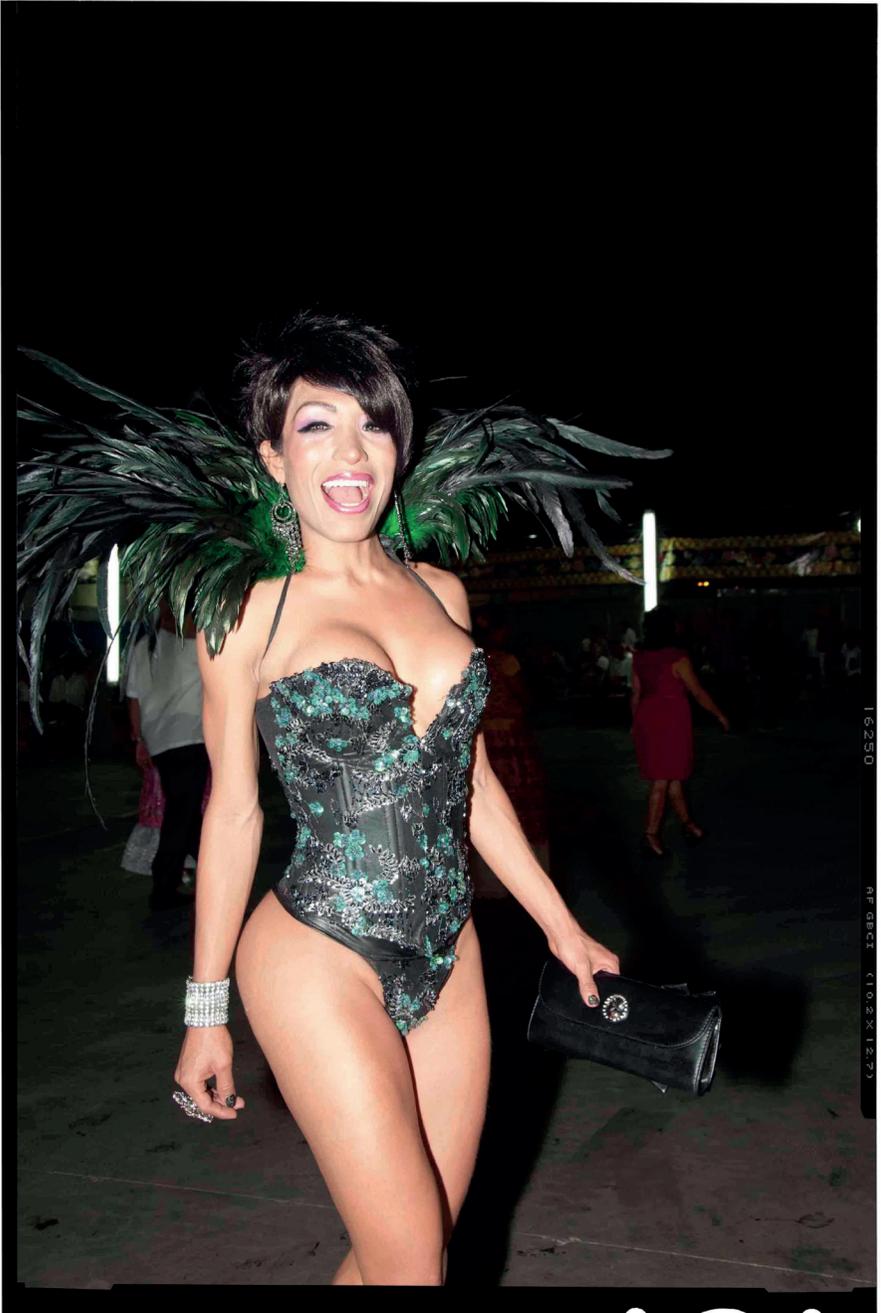
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere  
die der Übersetzung, des Nachdrucks, der  
Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe  
auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege  
und der Speicherung in Datenverarbeitungs-  
anlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser  
Verwendung – vorbehalten.

Alle Fotos der Studie ohne Urhebervermerk sowie  
Umschlagbilder und -gestaltung: Stefanie Graul  
Titel: Mädchen in traditioneller Tracht. Casa de la  
Cultura. Juchitán 2012.  
Rückseite: Chica auf der »Vela de las Intrépidas«.  
Juchitán 2013.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2017

ISBN 978-3-8316-4630-2

Printed in EU  
Herbert Utz Verlag GmbH, München  
089-277791-00 · [www.utzverlag.de](http://www.utzverlag.de)



16250  
NF GRCI (10.2.127)

Chica (semitranssexueller Muxe) auf der „Vela de las Intrépidas“. Juchitán, Nov. 2013. Sämtliche Fotografien: Stefanie Graul. Bei den autorisierten Ausnahmen steht der Urhebervermerk.



„Wir sind die Münder, die andere Sprachen gelernt haben, um für die zum Schweigen gebrachten Münder zu sprechen, für die verschwundenen Münder, für die ermordeten Münder, wir sind die Stimmen der vielen Herzen...“ *Irma Pineda*

FÜR ALMA UND BERND



Halskette von Ta Vicentes Neffen. Comal/traditionelle Kochstelle. Unin Hidalgo 2009.



# Inhalt

Abstract	11
0 Einleitung	13
<b>1 Fakten: Der Isthmus und die Binnizá</b>	<b>22</b>
1.1 Geografische Beschreibung	22
1.2 Historische Quellen und Entstehungslegenden	27
1.3 Geschichte: Resultat aus Anpassung und Widerstand	34
<b>2 Methode</b>	<b>42</b>
2.1 Stand der Forschung	42
2.2 Theoretischer Hintergrund	48
2.3 Datenerhebung und Auswertung	61
2.4 Setting	69
<b>3 Die Geschlechterbeziehungen der Binnizá als Anerkennungskonflikt</b>	<b>75</b>
3.1 Das Matriarchat: eine patriarchale Projektion?	80
3.1.1 <i>Der historische Matriarchatsdiskurs als romantisierter Positivismus</i>	81
3.1.2 <i>Stereotype Exotisierung: der „Discourse of Authority“</i>	85
3.1.3 <i>Juchitán als Feminotopia: eine Kritik</i>	96
3.1.4 <i>Populärer Matriarchatsdiskurs</i>	102
3.1.5 <i>Die Ikonographisierung der Istmeña</i>	107
3.2 Gesellschaftliche Struktur	118
3.2.1 <i>Geschlechtertrennung reduziert und potenziert Spannung</i>	119
3.2.2 <i>Straße und Haus als Signifikanten für Macht und Ehre</i>	123
3.2.3 <i>Sozialisation und gesellschaftliche Funktion des Muxe‘</i>	126
3.2.4 <i>Grafische Darstellung der Geschlechterbeziehungen</i>	138
3.3 Tabellarische Darstellung der Lebensgeschichten und Auswertung	140
3.4 Die frühe Kindheit: präöipale Verflechtungen	148
3.4.1 <i>Der abwesende Vater als paradoxes Identifikationsobjekt</i>	148
3.4.2 <i>Lloronisierung der Mutter: vier Ebenen eines Mythos</i>	160
3.4.3 <i>Der mütterliche Diskurs als delegiertes Double-bind</i>	169
3.5 Gesellschaftsspezifische Lösungen des ödipalen Prozesses	176

3.5.1	<i>Das klassische Ödipuskonzept, die feministische Kritik und die antike Tragödie</i>	177
3.5.2	<i>Ödipus à la Istmeña: Macht statt Kastration</i>	186
3.6	Die Adoleszenz: finale Implikation der Geschlechterrollen	201
3.6.1	<i>Sozialisation der Mädchen: Leben für andere</i>	204
3.6.2	<i>Die Bedeutung des Rapto</i>	212
3.6.3	<i>Männliche Adoleszenz: Inkarnation des Vaters und Kontrolle des Primärobjekts</i>	223
	Cuates	225
	Mayates	229
	Gays	234
	Queridas	239
3.6.4	<i>Los Taganeros: legendäre Grenzverletzung</i>	241
3.7	Paarbeziehung	246
3.7.1	<i>Hierarchisierende Zäsuren bei Beziehungsbeginn</i>	248
3.7.2	<i>Die Funktion des weiblichen Verrats im kulturellen Diskurs</i>	254
	Konstruktion des Malinchismo	257
	Der strafende Mann im Corrido	262
	Die Dreikönigsnacht	265
	Der verzeihende Macho als Identifikationsobjekt	266
	Das eigene Herz als Rivale	271
	Paquita la del Barrio: des Macho Gewissen	273
	„La Malinche“ als Selbstsymbol der Chicanas	274
3.7.3	<i>Widerstand der Frauen: Stagnation der Beziehung</i>	277
3.7.4	<i>Ethylisches Vergnügen als Tradition? Cantinas und Fiestas</i>	286
<b>4</b>	<b>Zusammenfassung, Diskussion und Transkripte</b>	305
4.1	Zusammenfassung	305
4.2	Resumen en español	312
4.3	Diskussion und Ausblick	318
4.4	Transkripte: Expertengespräch und Interviews	331
	Dank	361
	Literatur	363

## Abstract

Die Gesellschaft der isthmischen Zapoteken – eines indigenen Volks im Süden Mexikos – besteht aufgrund einer institutionalisierten Homosexualität aus drei sozialen Geschlechtern: den sogenannten Muxe' (gespr. Músche), Frauen und Männern. Diese dreipolige Geschlechterstruktur ist ein grundlegender Faktor für das spezifische Funktionieren der zapotekischen Gemeinschaft, in der die Aufgaben und Räume der einzelnen Geschlechter klar definiert und größtenteils voneinander getrennt sind. Diese Trennung reduziert und potenziert paradoxerweise Spannungen zwischen Männern und Frauen, die unter anderem durch gezieltes Zugestehen und Verweigern von Anerkennung hervorgerufen werden. Auch die Muxe' als Helfer der Frauen und Geliebte der Männer beruhigen und befeuern den Geschlechterkonflikt zugleich.

Aufgrund der Unterdrückung von Frauen und Muxe' durch die „männlichen“ Männer spricht die Autorin von einem „Superpatriarchat“.

Die auffallenden und selbstbewussten Frauen der isthmischen Zapoteken, der Binnizá (gespr. Binnisá), werden mythisierender- und irrtümlicherweise oft als matriarchal bezeichnet. Diese Forschung deckt – neben selbstermächtigenden Aspekten – die patriarchatsprotektiven Funktionen der Matriarchats-Behauptung sowohl in fremden als auch in einheimischen Diskursen auf.

Der Hauptteil der Studie arbeitet eine dreistufige, hierarchisierende Verursachungsstruktur der späteren Paarbeziehungen der Binnizá heraus: Die spezifische präödpale machistisch-marianistische Versorgungssituation des Kindes – insbesondere die sogenannte „Lloronisierung“ der Mutter – mündet in ein ödipales Setting, in dem die Eltern aufgrund der verweigerten erotischen Selbstbestimmung der Mutter und der häufigen Bisexualität des Vaters nicht als sexuelles Paar wahrgenommen werden und so beide für den Sohn imaginär verfügbar bleiben. Die Sexualisierung der innerfamiliären Männerbeziehungen wird durch die Sozialisation eines Muxe'sohnes unterstützt, denn dieser findet oft in dem Bruder des Vaters eine Identifikationsfigur und einen ersten transgenerationalen Initiator/Partner.

In der Adoleszenz wird bei den Söhnen die erregende, nie real gewordene Vaterbeziehung sowohl über enge männliche Freundschaften als auch über sexuelle Kontakte mit Muxe' reaktiviert. Die Beziehung zu Frauen ist hingegen aufgrund des bedrohlichen Regressangebots von Seiten des Primärobjektes oft durch bestrafende Zäsuren (wie die manuelle Defloration der Braut) und schnelle Part-

nerwechsel sowie mehrere parallele Beziehungen zu Frauen und Muxe' gekennzeichnet.

Diese meist von Männern initiierten Verratsmomente in den Beziehungen werden auf die im Volksgut äußerst präzente Figur der weiblichen Verräterin projiziert, in der ungewollte Eigenschaften aufgehoben und verwaltet werden können. Die Entwicklung und Funktion dieser prominenten Figur analysiert die Studie anhand ihrer Darstellung in mexikanischen Corridos und Boleros.

Im Gegensatz zu den Inhalten der Lieder ist die weibliche Sexualität realiter fremdbestimmt; die typisch weibliche Aufgabe besteht in Mutterschaft und oft dem materiellen Versorgen der Familie. Die Möglichkeit, einen Sohn als Muxe' zu erziehen, garantiert den Frauen hingegen die Arbeitskraft, welche der Macho der Familie oft vorenthält, d.h. Hilfe bei der materiellen Versorgung der Familie, bei Kindererziehung und Altenpflege.

Angesichts des Einflusses der westlichen Gay-Bewegung kündigen junge Muxe' allerdings teilweise diese traditionelle Rolle auf und versuchen u.a. egalitäre und dauerhafte Partnerschaften zu finden. Diese an sich emanzipatorische Bewegung führt zu einer (auch mediengenerierten) Feminisierung der sich transvestierenden Muxe' aus dem Arbeitermilieu, im Gegensatz zu den Muxe' der bürgerlichen Schichten, die sich (bei effeminiertem Habitus) männlich kleiden. Die hormonelle und operative Feminisierung eröffnet den Trans-Muxe' einerseits neue Möglichkeiten zur Selbstbestimmung – beispielsweise als Sexarbeiterinnen – kann aber andererseits auch als Rollback gewertet werden, analog dem hypertrophen Schönheitskodex für Frauen in den westlichen Gesellschaften.

In den erwachsenen Paarbeziehungen der Binnizá wurde vermehrt eine machtkampfartige Stagnation der Beziehung beobachtet, in der gegenseitige Anerkennung verweigert wird, weil die Frauen zwar in sexueller Hinsicht anhand des mexikanischen marianistischen Frauenbildes erzogen werden, in ökonomischer Hinsicht aber selbständig und durchsetzungsfähig sind. Je älter sie werden, umso stärker weigern sie sich, der traditionellen, dem Mann dienenden Frauenrolle zu entsprechen.

Auch die ausgeprägte Festkultur der Binnizá eröffnet den Frauen einen teilweise selbstbestimmten Raum, verschleiert jedoch den insbesondere bei den Männern ausgeprägten Alkoholkonsum. Möglicherweise gewinnen die häufig belebten Frauen über das Essen als orale Befriedigung ihren, in einer machistischen Gesellschaft fremdbestimmten Körperinnenraum als eigenen zurück.

Die Studie zeigt das spezifische Funktionieren dieses dreigeschlechtlichen Superpatriarchats und seiner antihegemonialen Strömungen anhand ethnographischer Verfahren und psychoanalytischer Methoden.

## 0 Einleitung

Im Jahr 1999 führte mich das erste Mal eine Reise an den Isthmus von Tehuantepec. Zu diesem Zeitpunkt konnte ich noch nicht ahnen, dass ich genau zehn Jahre später für eine Forschungsreise nach Juchitán, der „Stadt der Blumen“, zurückkehren würde. Möglicherweise hatten schon damals die Erzählungen der Hausherrin Florinda Luis Orozco den Samen gelegt für das Erwachen einer Neugier, die sich fragt, wie es möglich ist, dass in dieser Kultur zwischenmenschliche Liebenswürdigkeit, ja fast rührende Zärtlichkeit und Würde scheinbar unverbunden großer Härte und Gewalt gegenüberstehen. Wie in einer Kultur, deren kommunitäre Strukturen den westlichen kapitalisierten und (über-)individualisierten Gesellschaften den Spiegel vorhalten, gleichzeitig starre hierarchische Strukturen die Anerkennung zwischen den Geschlechtern erschweren. Nach drei weiteren Aufenthalten in der Region habe ich diesen Widerspruch nicht auflösen können, gebe mit dieser Studie aber Einblick in die sukzessive



Florinda Luis Orozco mit ihrer Nichte Grecia Toledo. Juchitán 1999.

Vertiefung und Präzisierung meines Blicks auf die Beziehungen der drei Geschlechter dieses Volkes.

Die Binnizá sind mit etwa 200.000 Menschen eine indigene Bevölkerungsgruppe, welche die Landenge, den Isthmus von Tehuantepec im Süden Mexikos besiedelt. Sie leben mehrheitlich in modernen urbanen Strukturen und haben gleichzeitig ihre auffallenden Traditionen einschließlich der zapotekischen Sprache bewahrt. Diese Traditionen kommen unter anderem in teilweise mythisierenden Zuschreibungen zum Ausdruck, die sich insbesondere auf den politischen und kämpferischen Widerstand der

Zapoteken, ihre berühmten Schriftsteller, Musiker und Künstler, ihre Homosexuellen – die sogenannten Muxe<sup>1</sup> – und ihre besonders selbstbewussten Frauen beziehen. Diese Frauen wurden im Zuge einer neuen Identitätsbildung Mexikos in Gestalt der „Tehuana“, der Bewohnerin von Tehuantepec, Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem nationalen mexikanischen Symbol, das über Selbstdarstellungen der Malerin Frida Kahlo in istsmischer Tracht auch im Westen bekannt wurde.

In einigen Reise- und Forschungsberichten werden die Zapoteken als matriarchales Volk beschrieben. Dies kann mit Hans-Georg Gadamer als ein zwar notwendiges, aber durch Abwehr geprägtes Vorurteil bezeichnet werden (1975, 254), das vor allem Ausdruck von Projektionen und Interessen der Reisenden ist. Dieses falsche Vorwissen wurde bei mir bald von der Hypothese eines machistischen Volkes mit starken weiblichen Gegenhegemonien abgelöst, bei dem das Matriarchatsvorurteil das effektive Funktionieren patriarchaler Strukturen verschleiert. Diese Annahme habe ich später aufgrund des fundamentalen Einflusses der Muxe' auf die Geschlechterbeziehungen zu einem a priori dreipoligen Modell erweitert:

Bei den Binnizá handelt es sich um eine patriarchale Gesellschaft, auch wenn Teile ihres gesellschaftlichen Lebens matrifokal strukturiert sind. Die Männerrolle entspricht mit einem deutlich ausgeprägten Machismo weitgehend dem mexikanischen mestizischen Modell, während die Frauen (möglicherweise aufgrund der häufigen kriegsbedingten Abwesenheit der Männer) ökonomisch und kulturell aktiver und auffallender sind als bei Mestizen oder den umliegenden indigenen Völkern.

Durch die institutionalisierte Homosexualität sind die Binnizá, wie erwähnt, drei- und nicht zweigeschlechtlich strukturiert: Es gibt demnach „männliche“ Männer, Frauen und „effeminierte“ Männer (Muxe'). Sowohl Frauen als auch Muxe' werden von den männlichen, oft bisexuellen Männern auch sexuell dominiert, weshalb ich diese Gesellschaft als „superpatriarchal“ bezeichnet habe, denn in einem heteronormen Patriarchat dominieren (heterosexuelle) Männer lediglich Frauen; sie haben kein zusätzliches institutionalisiertes sexuelles Verfügungsrecht über effeminierte biologische Männer.

Aufgrund dieser ausgeprägten männlichen Dominanz gehe ich im Unterschied zu den meisten Publikationen über mexikanische Gesellschaftsstrukturen von einer väterlichen und nicht von einer mütterlichen Verursachung (Lazarini 1988,

---

<sup>1</sup> Sprich: Musche. Etymol. von zapotekisch *namuxe'*: „ängstlich, schüchtern, feige“ (*Na* heißt Frau) oder – m. E. weniger plausibel – von spanisch: *Mujer* (im 16. Jh. Müller). Ich übernehme für alle dort aufgeführten zapotekischen Wörter die im Wörterbuch von Velma Pickett (2013) übliche Schreibweise. Ansonsten orientiere ich mich an der in dem jeweils zitierten Werk favorisierten Orthographie. „Binnizá“ wird Binnisá gesprochen.

151) derselben aus, da die spezifische mütterliche Macht eine von Männern delegierte (Vendrell Ferré 2003, 270) und zum größeren Teil Ausdruck spezifisch männlicher Interessen ist. Die Präsenz der Mutter und weitgehende Abwesenheit des Vaters in der Familie plausibilisiert eine Erklärung über die mütterliche Linie zwar, das Übersehen der für alle Familienmitglieder prägenden Macht des gefürchteten und idealisierten Vaters (Benjamin 1996, 30) verkennt jedoch den pyramidalen Charakter dieser Familien- und Gesellschaftsstruktur. Diese Verkennung ist häufig in psychoanalytischen Literaturen, welche oft die Interdependenz von jeweiligem „Mothering“ und (patriarchaler) Familien- und Gesellschaftsstruktur unterschlagen.

Zur Datenerhebung hielt ich mich zweimal am Isthmus auf: im August 2009 und im März 2012 jeweils einen Monat. Weitere Reisen führten mich 2013 sowie 2016 in die Region. Mexiko ist mir zudem seit bald dreißig Jahren durch vielmönatige Aufenthalte vertraut. Erfahrungen, die ich als Teil einer oaxaqueñischen Familie an der Costa Chica über Jahre gemacht hatte, stellten eine gute Forschungsgrundlage dar, da sie teilweise den Lebensgeschichten der von mir interviewten Zapotekinnen entsprachen.

Nachdem ich bei meinem ersten Forschungsaufenthalt die oben erwähnte Matriarchats-Hypothese korrigiert hatte, führte ich etwa dreißig Expertengespräche, um herauszufinden, wie diese Gesellschaft tatsächlich funktioniert. Hier zeigte sich insbesondere, dass die Mann-Frau-Beziehungen in diesem superpatriarchalen System äußerst spannungsreich sind, weil sich die Frauen mit unterschiedlichen Strategien dem Machismo widersetzen.

Knapp drei Jahre später kehrte ich an den Isthmus zurück, um die lebensgeschichtliche Entstehung der Paarbeziehungen zu erforschen, und führte neben teilnehmender Beobachtung fünfundzwanzig beziehungsfokussierte halbstrukturierte narrative Interviews. Hier fragte ich anhand der wichtigsten Bezugspersonen nach den Beziehungsmodalitäten in der Kindheit und Partnerschaft, wobei ich dem Gespräch zugleich möglichst freien Lauf ließ. Die Interviewpartner/-innen und Experten fand ich teilweise über Bekannte, teilweise zufällig; sie kommen aus allen sozialen Schichten. Bisweilen stellten auch von mir gemachte Familienfotos, die ich am Tag darauf als Geschenk vorbeibrachte, den ersten Kontakt her.

Neben den Interviews führte ich ein Feldtagebuch und informelle Gespräche, die sich im geteilten Alltag ergaben. Weiter zog ich kulturelle Artefakte wie Legenden und Lieder bei der Auswertung heran.

Nach der Transkription der Interviews (ein Expertengespräch und zwei Interviews befinden sich im Anhang) kristallisierten sich häufig auftretende

Schlüsselstellen in den Beziehungen heraus, die meiner Annahme nach an deren Hierarchisierung und Festschreibung maßgeblich beteiligt sind. Dies legte die Entwicklung eines vierstufigen Modells nahe, in dem die Beziehungen der Binnizá durch erstens präödpale, zweitens ödpale, drittens adoleszente bzw. frühe partnerschaftliche Verursachung geprägt sind, die häufig zur Stagnation der Beziehung oder zu Trennung führen.

Um zur Überprüfung dieser Hypothese auswerten zu können, in wie vielen der fünfundzwanzig Lebensgeschichten diese Schlüsselstellen mit hierarchisierenden Zäsuren verknüpft waren, erstellte ich eine tabellarische Auswertung der Interviews. Sechs der Lebensgeschichten waren zu unvollständig für diese Darstellung, so dass insgesamt neunzehn Interviews in der Tabelle erfasst sind. Ich kam zu dem Ergebnis, dass eine generalisierende Interpretation der Lebensgeschichten im Hauptteil gerechtfertigt ist.

Um im Sinne einer „dichten Beschreibung“ (Geertz 2003, 15) der semantischen Vielschichtigkeit des konkreten Beziehungsalltags gerecht zu werden, beleuchte ich das für die einzelnen Entwicklungsphasen typische gesellschaftliche Setting anhand von Zitaten aus Interview- und Expertengesprächen, Beobachtungen aus meinen Feldnotizen oder Kulturgut.

*Ich zeige in dieser Arbeit also, wie sich der kulturübergreifend menschliche Anerkennungskonflikt in den Geschlechterbeziehungen der isthmuszapotekischen Kultur konstellierte und wie sich die frühkindlichen Dynamiken mit ihren spezifischen präödpalen und ödpalen Strukturen in der Adoleszenz und den späteren Paarinszenierungen der Binnizá wiederholen und festschreiben.*

Hierzu dekonstruiere ich zunächst den Patriarchatsmythos (3.1) und zeige dann das spezifische Funktionieren der zapotekischen Gesellschaftsstruktur als dreipolige auf (3.2). Das Superpatriarchat generiert starke Spannungen zwischen Männern und Frauen, welche mithilfe geschlechtsspezifischer Räume und Aufgaben (Haus und Straße) kontrolliert werden. Diese Geschlechtertrennung friert die Spannungen jedoch lediglich ein, so dass der Muxe' als drittes Geschlecht und Katalysator benötigt wird.

Nach der tabellarischen Kurzdarstellung der neunzehn Lebensgeschichten und ihrer Auswertung (3.3) gehe ich auf die erarbeiteten lebensgeschichtlichen Schlüsselstellen ein: erstens die präödpale Prägung unter der Ägide eines oft auch die Mutter als primäres Identifikationsobjekt traumatisierenden Vaters (3.4), zweitens die spezielle ödpale Konstellation mit abwesendem und idealisiertem (bisexuellem) Vater sowie einer Mutter als zugleich erotisiertem und verbotenem Objekt (3.5), drittens die Festschreibung der Geschlechterrollen in der Adoleszenz (3.6) und die unterwerfenden männlichen Praktiken in der ersten

Paarbeziehung (3.7), die viertens in Trennung oder Machtkampf münden. Methodisch beziehe ich mich hierbei zum einen auf die Schweizer Ethnopschoanalytikerin Maya Nadig, die bei der Feldarbeit mit Otomí- und Maya-Frauen in den 1970ern und 80ern eine feministische ethnopschoanalytische Sichtweise entwickelte. Zur Klärung der Familien- und Gesellschaftsstruktur der Binizá erwies sich zum anderen die psychoanalytische Intersubjektivitätstheorie und der in ihrem Zentrum stehende Anerkennungskonflikt als grundlegend. Die New Yorker Psychoanalytikerin und Philosophin Jessica Benjamin entwickelte eine Theorie, welche die ausreichende präöedipale Identifikation des Kindes mit beiden Elternteilen betont und hieraus spezifische Auflösungen der ödipalen Phase ableitet, die das spätere Beziehungsgeschehen prägen (1996, 15). Sie entwickelt hier Hegels berühmtes, Herrschaft und Knechtschaft behandelndes Kapitel aus der Phänomenologie des Geistes weiter (1988, 127–136).

Der Anerkennungskonflikt verweist zudem in einer Weiterführung der Narzissmustheorie Heinz Kohuts (1976; 1979) auf die basale Interdependenz menschlicher Beziehungen und die Abhängigkeit des Selbstwertgefühls von der Anerkennung durch andere sowie der sich hieraus ableitenden Fähigkeit, andere anzuerkennen (Altmeyer 2000, 142).

So wie die Psychoanalyse das Unbewusste des Einzelnen erforscht, geht die Ethnopschoanalyse davon aus, dass auch Kulturen tabuisierte Bereiche haben. Sie fungieren als unbewusste Motivatoren und werden dadurch zu einer latenten Matrix der gesellschaftlichen Produktion beispielsweise von Geschlechterbeziehungen. Oft verschleiern sie uneingestandene Macht und Aggression (vgl. Erdheim 1990), die sich beispielsweise in einer statischen Hierarchisierung der Geschlechterrollen bemerkbar macht. Diese skotomisierten Bereiche sind für den/die Fremde(n) aufgrund seiner/ihrer abweichenden, von anderen Blindstellen geprägten Sozialisation teilweise besser sichtbar bzw. spürbar, wobei ebenso die Gefahr kulturell bedingter Fehlschlüsse besteht. Diese entstehen aufgrund zunächst notwendiger kultureller Vorurteile, ohne die Verstehen nicht möglich wäre (Gadamer 1975, 254). Auf unbewusster Ebene aktiviert andererseits Angst vor der fremden (Verführungs-)Situation die tabuisierten Bereiche der Herkunftskultur, was zu diversen Abwehrreaktionen des/der Forschenden führen kann (vgl. Devereux 1973, 18, 64).

Subjektivität als einzig mögliches Erkenntnisinstrument ist auf bewusster und unbewusster Ebene durch eigene Erfahrungen kontaminiert und kann niemals vollständig dekontaminiert werden. So ist beispielsweise selbst die Wahl der zu erforschenden Kultur autobiografisch (mit-)bedingt (ibid. 10). Durch Herkunftskultur, Subjektivität und Literaturstudium entstehende Vorannahmen kön-

nen lediglich offengelegt und reflektiert werden und mithilfe der Aussagen der Binnizá und geteilten Lebenssituationen in wiederholter „Horizontverschmelzung“ (Gadamer 1975, 289) verringert und durch passendere ersetzt werden.

Die von mir erforschten Strukturen der zapotekischen Gesellschaft sind den Binnizá zu einem großen Teil völlig bewusst, weshalb ich auf tiefenhermeneutische Technik weitestgehend verzichten konnte. Die Teilnehmenden sprachen beispielsweise offen über männliche Gewalt und auch in kulturellem Volksgut wird diese keinesfalls verschleiert (vgl. Theweleit 1986). Das Sprechen über Beziehungen ist stark schichtspezifisch; in den niedrigeren Schichten werden Gefühle über die jeweiligen Tatsachen ausgedrückt (z.B. ich wurde weggegeben; geschlagen), während die Ereignisse in den gebildeteren Schichten emotional bewertet und reflektiert wurden.

Einige der erforschten Strukturen weisen starke Parallelen zu dem Geschlechterverhältnis in westlichen Gesellschaften vor circa zwei Generationen auf (Bourdieu 2005, 16). Die ausgeprägte Sexualisierung sowie Desexualisierung der Vater- und Mutterfigur (Machismo und Marianismo) ist allerdings kulturspezifisch und bedingt Verhaltensweisen wie die teils paranoide männliche Eifersucht, hinter der sich allerdings auch bi- bzw. homosexuelle Neigungen verstecken können (Freud 1973, 221).

Die sexuellen Aktivitäten der Zapoteken entfalten sich zum Teil in für den westlichen Forschenden widersprüchlichen Parallelwelten, in denen sich logisch ausschließende Diskurse realisieren lassen, die willkürlich und situationsbedingt ein- und ausgeschaltet werden können, wobei sie in jedem Fall bewusst bleiben. In dieser Form kann z.B. von der katholischen Religion Verbotenes gelebt werden (vgl. Amuchástegui 2001).

Der sexuelle Habitus einer Gesellschaft ist auch Index für die Selbstbestimmtheit der Frau (vgl. Lagarde 1997) und des Muxe<sup>4</sup>, weil sich im Umgang mit dem Begehren des/der Anderen die basalste Möglichkeit der Anerkennung bzw. der Verweigerung seines/ihrer körperlichen Subjektstatus zeigt. Sexuelle Praktiken, die Verhütung nicht erlauben und lediglich auf den männlichen Höhepunkt abzielen, sind als effektives Machtinstrument zur Auslöschung der Selbstbestimmung der (weiblichen) Anderen zu sehen; vor allem in einer Kultur, die weibliche Masturbation noch immer größtenteils verpönt.

Veränderungen bezüglich der Sexualmoral scheinen sich eher langsam zu vollziehen: allerdings erhielt ich nur indirekten Einblick in die Lebenswelt der Jugendlichen. Auch die klassische (Männer-)Cantina erlaubt Frauen keinen Zutritt, gleichwohl recherchierte ich im Jahr 2016 in einigen dieser Vergnügungsstätten. Insbesondere die Tatsache, dass es den Muxe<sup>4</sup> nicht erlaubt ist, dauerhafte,

sozial tolerierte Partnerschaften zu führen, wird von ihnen als belastend empfunden. Sie wehren sich deshalb seit einigen Jahren gegen ihre klassischen „dienenden“ Aufgaben, bezeichnen sich vermehrt als „gay“, versuchen stabile Partnerschaften aufzubauen und werden in bis dahin exklusiv männlichen Domänen wie Kunst und Politik aktiv.

Da sie die Leerstellen zwischen männlichem und weiblichem Rollenmodell füllen (Gauvin 2011, 10f) und die große Geschlechterspannung (Miano Borruso 2002, 23) reduzieren, beeinflusst ihre in den letzten Jahrzehnten äußerst aktive, an westlichen LGBT<sup>2</sup>-Modellen orientierte Emanzipationsbewegung auch das heterosexuelle Geschlechterverhältnis.

Bedroht sie dessen konservative Hierarchisierung oder verstärkt sie diese noch? Welche Rolle spielen die Muxe‘ genau im Spannungsverhältnis der Geschlechter? Stellen sie eine Art spannungsreduzierenden, triangulierenden Katalysator dar? Sind sie gesellschaftliches Ventil für eine Sexualität, welche von den Frauen nicht gelebt werden darf? Müssen sie vielleicht sogar als eine Art Rache der Mutter am machistischen System das auffangen, was der Vater versäumte? Komplettiert die Tatsache, dass der junge Macho, der hegemoniale mexikanische Mann, als Mayate, als Liebhaber der Muxe‘, neben Frauen auch Männer erobert sein narzisstisches Selbstbild? Reicht ihm das Dominieren von Frauen demnach nicht? Macht die meist traumatische Kindheit der Muxe‘ sowie das Übernehmen und die Kenntnis weiblicher und männlicher Lebenswelten sie zu weniger angepassten Menschen? Und schließlich: Geben sie ihre sozialisatorisch internalisierte Aggression durch die sexuelle Initiation von jugendlichen männlichen Männern an diese weiter?

Was ist mit den „Marimachas“, den „Nguiiu“<sup>3</sup>, also den Frauen, die sich für eine typisch männliche Lebensführung mit weiblicher Partnerin entschieden haben? Warum ernten sie so wenig Anerkennung im zapotekischen Gesellschaftsmodell?

Weiter kann gefragt werden, welche Entwicklungen die westlichen und mexikanischen Medien bei den Binnizá auslösen (Graul 2016; 2017). Werden traditionelle Geschlechternormen durch sie ethnizistisch verstärkt oder lösen sie sich im Gegenzug eher? Treten alte Hierarchisierungen dann lediglich in neuem Gewand auf, d.h. beispielsweise in Gestalt des westlichen Schönheitskodex?

---

<sup>2</sup> Lesbian Gay Bisexual Transsexual

<sup>3</sup> Es gibt am Isthmus auch Frauen, die den männlichen Habitus wählen. Sie sind jedoch seltener als die Muxe‘, sozial nicht gut integriert und ihre Rolle ist nicht so signifikant, dass von einem viergeschlechtlichen oder vierpoligen Gesellschaftsmodell gesprochen werden sollte. „Nguiiu“ heißt auf Zapotekisch vor allem „Mann“.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die generelle Struktur der irthmischen Gesellschaft auf die möglichst uneingeschränkte Bedürfnisbefriedigung des männlichen Mannes ausgerichtet ist, der in der Regel sowohl außereheliche Liebesbeziehungen mit Frauen wie effeminierten Männern führt und seine Selbstbestimmung nötigenfalls auch gewaltsam aufrecht erhält. Dieses System ist allerdings differenziert und widersprüchlich, denn es existieren ausgeprägte gegenhegemoniale Räume (Devereux 1973, 245) sowohl der Frauen als auch der Muxe<sup>4</sup>, in denen sich oft konkrete Selbstermächtigung und latente Zementierung der vorhandenen Strukturen raffiniert verschränken.

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu (2005, 11) zeigt, dass Geschlechternormen der Erkenntnis des Einzelnen als willkürliche hierarchische Weltordnung vorgeordnet sind und deshalb so früh und vollständig verinnerlicht werden, dass die Unterdrückten – bei den Binnizá demnach Frauen, Muxe<sup>4</sup> und Nguiiu – sie nicht nur auf sich selbst anwenden, sondern auch zu einem großen Teil *selbst wollen*. Diese Normen müssen nicht immer sinnvoll oder „gut“ sein (Mead 1958, 13): Ihre Funktionalität offenbart sich vor allem in einem genealogischen Kontext (Butler 2003, 9; Foucault 1983, 8). Das heißt, Geschlechtermuster dienen im Wesentlichen der Festschreibung überlieferter Machtstrukturen (Bourdieu 2005, 63; Butler 2003, 9; Erdheim 1988, 34). Eine relative Geschlechteregalität mit identischen Funktionsbereichen, wie sie die Ethnologin Shanshan Du für die Lahu in Südwestchina beschreibt (2002), stellt eine große Ausnahme dar.

Im Fall der Isthmus-Zapoteken von mehr oder weniger verwirklichter Geschlechteregalität zu sprechen (Bennholdt-Thomsen 1994, 15), ist meines Erachtens verfehlt; die Gewalt gegen Frauen und Muxe<sup>4</sup> sowie die alleinige Präsenz der Männer in Ökonomie, Politik und Kultur, welche auch aus der familiären Bevorzugung der Jungen resultiert, sprechen eine deutliche Sprache (vgl. Ruiz Campbell 1993). Nicht nur aufgrund des patriarchalen Überbaus, der von den Frauen aktiv mitgestaltet wird (Dalton 2010, 226), sondern auch, weil die Wirkungsbereiche von Frauen, Muxe<sup>4</sup> und Männern so unterschiedlich sind, dass ein egalitärer Vergleich unmöglich ist. Hier greift eher der Begriff der Geschlechter-Komplementarität oder -Dreipoligkeit<sup>4</sup>, wobei wichtig ist zu bemerken, dass die sich ergänzenden gegensätzlichen Bereiche nicht mit derselben faktischen Macht ausgestattet sind. Dass eine machistische Weltordnung notwendigerweise eine Art „heimliches Matriarchat“ (Nauck 1985, 455) nach sich

---

<sup>4</sup> Ich habe mich gegen den Begriff „Triangularität“ entschieden, da er durch die Konnotation des psychoanalytischen Begriffs der Triangulierung möglicherweise besetzt ist.

zieht, rechtfertigt diese weder, noch schmälert eine auf bestimmte Funktionsbereiche beschränkte, delegierte Macht der Frauen die männliche Stärke. Wie oben erwähnt, eilt dem zapotekischen Volk sein Ruf voraus: Verschiedene Beschreibungen haben über die Jahrhunderte ein mythisches Geflecht um die Binnizá gesponnen. Diese Mythen machen sie so faszinierend, bergen aber die Gefahr einer ideologischen Stilisierung, die mit der Unterschlagung der Alltagsnormalität einhergeht. Auf diese Zuschreibungen sind die Zapoteken einerseits stolz: Sie werden nicht nur als kultursynton erlebt, sondern selbst weiter generiert und bewusst tradiert. Sie stellen eine effektive Form von Selbstermächtigung dar, und im Fall der Frauen und Muxe<sup>4</sup> auch eine ernstzunehmende gegenhegemoniale Kraft, welche gleichzeitig die kulturelle und ökonomische Vorherrschaft der Zapoteken mitbegründet. Andererseits werden einige der von Nicht-Zapoteken ins Leben gerufenen Diskurse von den Binnizá selbst als kulturdyston, falsch, oktroyiert und entwürdigend, als eine Weiterführung kolonialer Unterdrückung und Überformung empfunden, wogegen isthmische Intellektuelle im Versuch die eigene Kultur neu zu definieren ihre Stimme erheben.



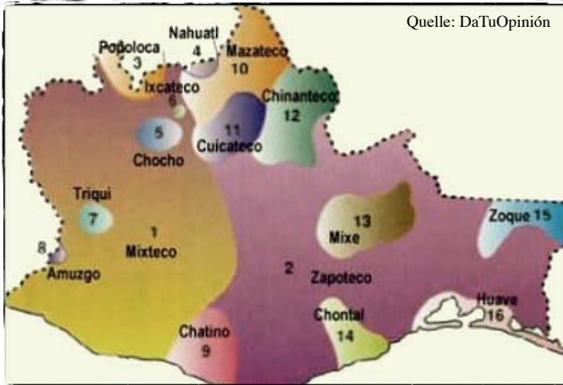
Geburtstagsfest. Eintreffen mit Botana (Finger-Food), Bier und Geschenk. Juchitán Séptima Sección 2009.

# 1 Fakten: Der Isthmus und die Binnizá

## 1.1 GEOGRAFISCHE BESCHREIBUNG



Die Landenge (Isthmus) von Tehuantepec, die geografisch gesehen Nord- mit Mittelamerika verbindet, misst an ihrer schmalsten Stelle nur 200 Kilometer. Sie bildet eine Brücke zwischen dem Golf von Mexiko – also dem Atlantik – und dem Pazifik und ist Heimat der ichthmischen Zapoteken. Hauptsächlich leben sie im Bundesstaat Oaxaca, der insgesamt 3,8 Millionen Einwohner zählt (Inegi 2010), wobei sie dezentral strukturiert sind und kleine Gruppen auch in den Bundesstaaten Guerrero, Chiapas und Veracruz zu finden sind. Oaxaca ist der Bundesstaat Mexikos, in dem am meisten indigene Sprachen, nämlich fünfzehn, gesprochen werden (Campbell 1993, xix). Der Isthmus umfasst mit über 20.000 Quadratkilometern gut ein Fünftel der Fläche Mexikos. Er gliedert sich in zwei Bezirke: Fast zwei Drittel der Fläche gehören zum Gebiet des Bezirks Juchitán während der Distrikt von Tehuantepec etwa 7.000 Quadratkilometer ausmacht. Auf beide Bezirke verteilen sich 41 Gemeinden (22 gehören zu Juchitán und 19 zu Tehuantepec), dabei ist knapp die Hälfte der Bevölkerung in den Gemeinden Juchitán (75.000 Einw.), Tehuantepec (42.000 Einw.), Matías Romero (38.400 Einw.) und Salina Cruz (76.600 Einw.) angesiedelt, so dass diese Gegend relativ städtisch wirkt. (Inegi 2010; leider gibt es von staatlicher Seite keine aktuelleren Zahlen.)



In Juchitán sprechen 66% der Bevölkerung neben Spanisch ihre indigene Muttersprache, also Zapotekisch oder Dida'azá. Es handelt sich um circa 75-100.000 native Speaker, während Zoque, Huave und Mixe nur noch von wenigen Hundert Personen gesprochen werden. Die zapotekische

Sprache ist als identitätsstiftender und kulturtradierender Faktor in und um Juchitán zentral (Guerrero 2012) und wird inzwischen auch an Schulen unterrichtet. Etwa 4000 ältere Zapotekinnen und Zapoteken sprechen überhaupt kein Spanisch. Der Analphabetismus liegt bei gut 15 Prozent der Bevölkerung, wobei hier die jungen Frauen aufgrund der Bevorzugung der Jungen bei der Schulbildung fast zwei Drittel ausmachen. Doppelt so viele Mädchen wie Jungen haben überhaupt keine Schulbildung. (Manzo 2014, 1f)

Der Isthmus gliedert sich in drei unterschiedliche Landschaftsformationen: Erstens das dünn besiedelte, strukturschwache bewaldete Bergland – die Sierra – in der Holz und Kaffee produziert werden. Hier leben nur wenige Zapoteken neben den indigenen Bevölkerungsgruppen der Chontales, Mixes und Zoques.

Der Hauptteil der Binnizá besiedelt den zweiten Landschaftstyp, die relativ fruchtbare Ebene, betreibt Ackerbau, Handel, Kunsthandwerk und Viehzucht. Hier ist das Lebensniveau beträchtlich höher als in der Sierra, die ärztliche Versorgung und das Kommunikationsnetz sind besser ausgebaut (Miano Borruso 2002, 30f). Viele Zapoteken arbeiten inzwischen in der PEMEX-Raffinerie und dem Zementwerk Cruz Azul von Salina Cruz, in den verschiedenen Salinen oder dem großen Industriehafen. Einige arbeiten im Tourismus in Huatulco oder Puerto Escondido. Auch die Konstruktion und der Unterhalt des Windparks bei La Ventosa bietet Arbeitsplätze (vgl. Henestroza 2009). Nicht zu unterschätzen sind die traditionell häufigen Feste als ökonomischer Faktor, beispielsweise für Musiker, Dekorateure, Stickerinnen, Goldschmiede und natürlich für die Cervecería Modelo, die größte, einst mexikanische, nun belgische Brauerei. Es gibt am Isthmus zudem auch eine breite akademische Schicht. (Acosta 2007, 47)

In fünf Gemeinden um die Lagunen leben drittens etwa 20.000 Mero Ikooc oder Huave<sup>5</sup>. Sie betreiben traditionell Fischerei, etwas Subsistenzackerbau und Kleintierzucht und beliefern die Städte Juchitán, Tehuantepec und Salina Cruz mit Camarones (Krabben), Fisch und Gemüse.

Die fünf zapotekischen Ethnien stellen mit circa 800.000 Einwohnern den größten Anteil der indigenen Bevölkerung in Oaxaca, die mit anderen indigenen Gruppierungen weit über eine Million Menschen umfasst. Die entsprechenden fünf Sprachgruppen untergliedern sich in die des Hochtals von Oaxaca, des Isthmus, der Küste sowie der südlichen und der nördlichen Sierra. Die Zapoteken sind nach den Nahuatl/Azteken und den Maya das drittgrößte indigene Volk in Mexiko. Die Binnizá zählen im Bundesstaat Oaxaca mindestens 200.000 Menschen. Weltweit gibt es mehr als eine Million von ihnen (Guerrero pers. Gespr.). Ihr Verhältnis zu den benachbarten indigenen Gruppen kann als ökonomisch und kulturell dominant bezeichnet werden (Zapotequización). Die Bevölkerungsdichte beträgt etwa 27 Personen pro Quadratkilometer. Zwölf Prozent der Fläche werden für den Ackerbau genutzt, etwa 40 Prozent ist Weideland, 22 Prozent dient der Forstwirtschaft.

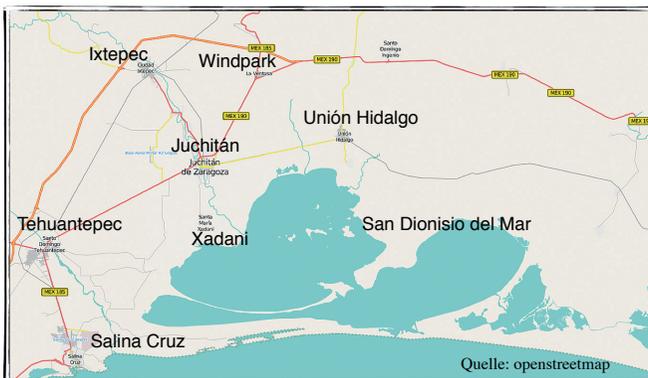
Das Klima ist tropisch und die Hauptzeit des Jahres heiß und trocken. Die Durchschnittstemperatur liegt bei 26 Grad und steigt im Mai auf Spitzen über 40 Grad. Nur in der Regenzeit im Sommer führen einige der zahlreichen Flüsse Wasser. Typisch für den Winter ist der starke trockene Wind „El Norte“, der mit bis zu 200 Stundenkilometer Richtung Karibik drängt und viel Staub mit sich führt. Die Ebene ist relativ fruchtbar; es werden Bohnen, Mais, Kürbis, Chile, Tomaten und Kakao angebaut.

Das Bioservat *La Selva de Chimalapas* zählt mit seinen weit über eine Million Hektar, davon 600.000 in Oaxaca, zu den vier wichtigsten Naturreservaten Mexikos. Man geht davon aus, dass dort auf einem Hektar Regenwald etwa 900 Pflanzenarten (mit allein 300 Orchideen) und über 200 Tierarten wie Tapir, Wildschwein, Tepescuintle (Paka), Krokodil, Gürteltier, Jaguar, diverse Affen, Hirsche und Leguane leben. Das Waldgebiet stellt das Wassereinzugsgebiet fünf großer Flüsse Mexikos dar: des Río del Corte, des Coatzacoalcos, des Uxpanapa, des Río Negro, der den Malpaso-Damm speist, und des Río del Espíritu Santo. Leider bedrohen ökonomische Interessen wie Holzhandel und illegaler Drogenanbau, die Brandrodung für Weideland sowie Entwicklungsprojekte des mexikanischen Staates – wie der Bau des Benito-Juárez-Damms – den Regenwald (Barkin 1998, 1).

---

<sup>5</sup> Der Name *Huave* wird von dem Volksstamm selbst abgelehnt, da er von den Zapoteken „erfunden“ wurde und „in Feuchtigkeit verdorben“ bedeutet. Sie nennen sich selbst Mero Ikooc oder auch Mareños (Leute des Meers).

Den Norden mit dem Süden, das heißt die Hafenstadt Coatzacoalcos mit der Erdölstadt Salina Cruz (ca. 300 km), verbindet die Carretera federal 185 (transisthmische Bundesstraße); die Panamericana führt von der Stadt Oaxaca kommend nach Guatemala. Eine Küstenstraße führt über die Touristenzentren Huatulco und Puerto Escondido nach Acapulco. Rege Handelsbeziehungen bestehen zwischen Juchitán und den Städten Ariaga und Tonalá in Chiapas sowie nach Veracruz. Alle Zentren sind so gut mit Straßen vernetzt, dass die zwei Eisenbahnlinien seit den 1990ern nur noch zum Güter- und nicht mehr zum Personentransport benützt werden. Dies beeinträchtigte die Handelsaktivitäten der Frauen beispielsweise in Juchitán massiv. Sowohl Coatzacoalcos als auch Salina Cruz verfügen über einen großen Hafen.



Eine der Schienenstrecken führt von Nord nach Süd; die Dächer dieser Güterbahnlinie, genannt „La Bestia“, nutzen mittelamerikanische Flüchtlinge zum Transport (vgl. Fukunaga 2009). In Ixtepec bei Juchitán leitete der Pater Alejandro Solalinde das Projekt *Hermanos en el Camino*, das den Flüchtlingen kostenlos Unterkunft bot. Es wurde mehrfach versucht, ihn mit Todesdrohungen einzuschüchtern (Islas 2012), da der Flüchtlingsstrom von einer mafiösen Struktur kontrolliert wurde, die beispielsweise „Hilfeleistungen“ wie Übernachtung gegen Geld verkauft. Aufgrund eines Abkommens mit den USA 2014 wurden die Dächer der Züge rund gestaltet und Polizeikontrollen eingeführt, so dass die Migration auf dieser Route weitestgehend versiegt ist. Mehrere Windparks wurden in der Region von Juchitán gebaut, da hier die Luft aufgrund der Erderwärmung ständig mit 20–25 Metern pro Sekunde von der atlantischen zur pazifischen Seite strömt. Geplant sind 3000 Windräder bis zum Jahr 2030. Mexiko tritt mit diesem Windpark die klare Vorherrschaft für Latein-

amerika an (Henestroza 2008, 18ff). Allerdings führt der Bau zu Auseinandersetzungen mit den ansässigen Bauern. Verschiedene Protestgruppen haben sich unter dem Slogan „El Istmo es nuestro“, „der Isthmus gehört uns“, zusammengeschlossen (vgl.



Wandbild gegen Windprojekt. Séptima sección. Juchitán 2013.

Petersen 2012). Sie beharren nicht nur auf dem Eigentum ihrer ejidalen Ländereien, sondern weisen auf ökologische Implikationen wie den Lärm, das Vogelsterben und die Versandung der nahegelegenen Lagunen hin.

Die Ikooc-Gemeinde von San Dionisio del Mar (Karte S. 25) verhinderte 2013 im Zusammenschluss mit juchitecischen Gemeinden

den Bau eines neuen Windparks auf der Landzunge (Educa Oaxaca 2013). Víctor Terán startete 2014 eine Petition im Netz gegen den Bau von Windrädern auf Gemeindeland in Juchitán. Diesen Kampf dokumentiert der von Aléssi Dell' Umbria zeitgleich gedrehte Film „Der Wind der Revolte“ (2014).

Der Windpark ist Teil des sogenannten *Magaproyecto del Istmo*, das den kürzesten Kommunikationsweg zwischen den beiden Ozeanen nutzen möchte, um die größten Wirtschaftsmächte der Welt zu verbinden und gleichzeitig einige zündende Projekte aus Industrie, Land- und Forstwirtschaft, Petrochemie, Bergbau, Fischerei, Tourismus und Städtebau anzustoßen (vgl. Rodríguez 2000). Es soll die Region mit 146 Einzelprojekten und einem Budget von 130 Millionen Dollar an die Globalisierung anschließen.

Weiterer Ausdruck des einseitigen Kampfes der einheimischen Völker, nicht nur um das eigene Land, sondern auch um die eigene Kultur, welche durch den mangelnden Respekt der durch das Christentum geprägten Kolonisatoren ausradiert oder zumindest stark verwässert wurde, ist die nur unvollständige oder synkretistische Konservierung und Verschriftlichung der Herkunftsmythen des zapotekischen Volkes.

## 1.2 HISTORISCHE QUELLEN UND ENTSTEHUNGSLEGENDEN

„[...] doch von all dieser primitiven zapotekischen Mythologie [...] ist leider wenig übrig geblieben. [...] Ihr sprengkräftiger Stoff flog mit einer Welt in Stücke, von der wir nur einige Hand voll Asche haben. Durch sie, noch heiß mit einer Hitze, die sie scheinbar nie verlieren werden, brechen die westlichen Gegenwarten ein. Und das sind wir heute: glimmendes Feuer und mit Weihwasser benetzte Asche; Asche mit der wir, einst, ein kleines Kreuz auf die Stirn gezeichnet haben, zittrig wie ein trotziges Zeichen.“ (Cardoza y Aragon 2003, 14; eigene Übers.)

Der juchitekische Dichter und Intellektuelle Víctor de la Cruz beschreibt in seinem Werk über das Denken der Binnigula'sa<sup>6</sup>, wie gering der Respekt der Eroberer vor Weltanschauung und Kultur der Einheimischen war. So gering, dass der Dominikaner und Historiker Fray de Burgoa die Mythen der Zapoteken nicht für nacherzählenswert, sondern für lasterhaft bzw. „indecent“ befand: „as foolishness, lies, and nonsense that the devil has put in their head“ (de la Cruz 1993, 32f). Zudem macht sich Burgoa über diese Mythen der Zapoteken lustig und missversteht ihre metaphorischen Entstehungslegenden absichtlich, obwohl sie klar zwischen erfundener und historischer Überlieferung unterschieden. Nicht nur Geld- bzw. Goldgier, sondern auch der Glaube war nach de la Cruz Motor für die Dezimierung der Urbevölkerung und für die Vernichtung ihrer religiösen Dokumente während der Conquista. Der Hass der Eroberer nährte sich nach ihm vor allem aus der mehrere Jahrhunderte währenden Unterdrückung der Spanier durch den Islam; Mohamed galt ihnen als Reinkarnation des Teufels (2007, 25). So war es nicht nur Ziel der Missionare, den christlichen Glauben zu etablieren, sondern vor allem die Wurzeln der „elenden Idolatrie“ (1981, 182) der ansässigen Hochkulturen auszumerzen. Der fremde Glaube war nicht einfach gegenstandslos oder ein Irrtum, Un-Glaube also, sondern Machwerk des Leibhaftigen, das mit seinen Wurzeln ausgerissen werden musste. Dies zeigt eindrücklich die Geschichte eines Priesters, die der französische Geistliche Charles Brasseur<sup>6</sup> im Jahr 1859 erzählt: Der Dominikanerbruder Alonso, den MACHENSCHAFTEN des Teufels auf der Spur, fand in einer großen Grotte der bergigen Sierra bei Tehuantepec einen „Brujo“, einen Zauberer, der mit einer Gemeinde ungläubiger „Indios“ ihr Nagual, einen großen Papagei, eine „Guacamaya“, anbetete.

---

<sup>6</sup> Brasseur unternahm 1859 eine Forschungsreise an den Isthmus. Auf seinen Bericht „Reise an den Isthmus von Tehuantepec“ gehe ich in Kapitel 3.1.2 bzgl. Exotisierung und Stereotypisierung der fremden Frau genauer ein.

„Ohne dem Bruder Alonso Zeit zu geben, sich zu nähern, lief er [der Brujo] und warf sich an den Fuß seines teuflischen Altars und bedeckte das Ungeheuer mit Küssen und Zärtlichkeiten und schrie, dass man es nicht anfassen dürfte, weil es sein Gott und sein Leben sei. Trotz seines Widerstandes entriss ihm Bruder Alonso diesen Vogel des Teufels [...] und drehte ihm – nachdem er ein großes Kreuzzeichen gemacht hatte – den Hals um. In diesem Augenblick stöhnte der Brujo schrecklich auf und hob die Hand zum Nacken, der zur selben Zeit verdreht wurde, und es konnte nur Satan selbst gewesen sein, der ihm diesen Dienst getan hat, als er aus dem Körper der Guacamaya, seines Naguals, fuhr.“ (Brasseur 1861, 190f; eigene Übers.)

Der Nagual ist im Glauben vieler Völker Mesoamerikas ein Tier oder eine Pflanze, die als eine Art Seelenbruder oder Alter Ego fungiert und dessen oder deren Gestalt angenommen werden kann. Der Tod des Naguals führt unweigerlich zum Tod des ihm zugehörigen Menschen. Brasseur sah in dem „Nagualismus“ dieser Völker eine Art Geheimbund, welcher der Auslöschung der Eroberer und ihrer Religion dienen sollte (ibid. 178ff). Dieses Verständnis der einheimischen Religionen, plus das damit einhergehende Bilden von angstmachenden Konter-Legenden wie die der Llorona<sup>7</sup> (vgl. Avendaño 2014), ist natürlich narrativ und emotional reizvoller und als Begründungsstrategie für Zerstörung und Selbstbereicherung besser geeignet als Toleranz und Interesse, welche die Anerkennung der/des Anderen als Mensch implizieren. Der Züricher Psychoanalytiker Mario Erdheim bemerkt zu diesen europäischen Projektionen:

„[Der Chronist] Oviedo übernahm ein Paradigma, das in Europa immer mehr an Bedeutung gewann und die Grundlage zu den Hexenverfolgungen lieferte. Die Gestalt des Indianers und die der Hexe ebenso wie die gesellschaftlichen Praktiken der Unterdrückung von Frauen und Indianern waren austauschbar. Die Haltung gegenüber der fremden Kultur ist immer nur ein Spiegel der Haltung gegenüber den unterdrückten Bereichen der eigenen Kultur. Es war dieselbe Projektion der exzessiven Sexualität auf die Hexen, die auch das Bild des Indianers bestimmte, und in beiden Fällen wurde damit das Verfallensein an den Teufel erklärt.“ (1988, 34)

Ungeklärt ist die Frage, warum es für andere Kulturen, wie die der Azteken und Maya auf Geheiß der Spanier angefertigte Codizes gibt, die über Kalender und Religion der jeweiligen Kultur informieren, während es kaum überlieferte Dokumente über die historischen Zapoteken oder Binnigula‘sa‘ gibt. Da das Forschungsinteresse sich demzufolge bislang auf aztekische und Maya-Kulturen

---

<sup>7</sup> Die Legende der Llorona führe ich in 3.4.2 zur Erläuterung der Situation der Mütter genauer aus.

konzentriert, wäre es nach de la Cruz allerdings möglich, dass unter den Codizes, die anderen weniger erforschten Kulturen zugeschrieben wurden, auch unerkannte zapotekische sind (2007, 23ff).<sup>8</sup> Diese „unvorteilhafte Forschungssituation ist der Seltenheit von Forschungsquellen geschuldet; in anderen Worten: unser Forschungsfeld gleicht einer Halbwüste.“ (ibid. 20; eigene Übers.) Die Situation verbesserte sich mit der Entdeckung der *Sermones matrimoniales* (libanas), die in Verbindung mit einem, von dem Dominikaner Juan de Córdova erstellten Vokabular der zapotekischen Sprache aus dem 16. Jahrhundert analysiert werden. Das Zapotekische gilt als Hauptinformationsquelle über die Vergangenheit der Binnizá, da es nach de la Cruz unter Umständen genauere Information über die Philosophie eines Volkes vermittelt als archäologische Funde (2007, 21): „Die Sprache ist eng mit unseren Denkgewohnheiten verbunden: in gewissem Sinn sind beide Dinge nur ein einziges“ (Sapir 1974, 247). Weiter kann an der Sprache der Umgang mit den Kategorien von Zeit und Raum abgelesen werden: Sie ist der Ausdruck der Wahrnehmung und extrem aufnahmefähig für kulturelle Veränderungen (Watanabe 1983, 711). „Das Vokabular einer Sprache reflektiert die physische und soziale Umwelt seiner Sprecher am klarsten“ und kann als „Inventar der Wirklichkeit“ gelesen werden (Sapir 1974, 21). Außerdem verändert sich die Sprache deutlich langsamer als andere kulturelle Aspekte. Natürlich müssen die durch linguistische Studien erworbenen Einsichten durch archäologische, ethnografische und ethnohistorische Informationen der Kultur der Binnigula‘sa‘ ergänzt und abgeglichen werden (de la Cruz 2007, 21, 26).

Auch Legenden oder Mythen können nach de la Cruz wichtige Auskünfte geben, dürfen aber wegen ihres fiktionalen Charakters nicht mit historischen Dokumenten verwechselt werden (ibid.). Mythen als eigene „Denkkategorie“ (Lévi-Strauss 1965, 23) haben nach López Austin zwei Schichten. Einmal ihr „Gesicht“, die „strukturierte“ Ebene der narrativen, „vollständigen“ Handlung und zum anderen

„ein nicht einheitlicher, omnipräsenter, oft diffuser Ausdruck, der sich auf nicht-sprachliche Art manifestiert, in Gesten, Haltungen, sichtbaren Bildern und häufig kaum wahrnehmbar ist; aber es ist diese Form mythischen Ausdrucks, welche, als Fokus gesellschaftlicher Kommunikation, die Kongruenz- und Normativitätssysteme schafft, die einen großen Teil des sozialen Verhaltens steuern.“ (1992, 116; eigene Übers.)

---

<sup>8</sup> Möglicherweise hat dies mit der dezentralen Lage des Isthmus zu tun. Aus diesem Grund wurden die Binnizá auch nie gänzlich kolonisiert und konnten ihre Bräuche relativ gut bewahren. (Genauer im nächsten Kapitel).



„Ceiba“, auch Kapokbaum, (Baum-)wollbaum, Pochote, auf dem Friedhof von Unión Hidalgo 2012.

Mythen geben daher Auskunft über den sozialen Habitus einer Gesellschaft. Die Kongruenz schaffenden, performativen Akte sind zu einem großen Teil präsymbolisch und damit Indikator für das gesellschaftliche Unbewusste, das sich im Mythos spiegelt:

„Der Mythos beschreibt [...] etwas Überindividuelles, Allgemeines, etwas, das der ‚Massenpsyche‘ zugehört. Ohne Annahme einer solchen ‚Massenpsyche‘ gäbe es keine Kontinuität im Gefühlsleben des Menschen, jede Generation müsste alle Erfahrungen neu erwerben, so dass es letztlich keinen Fortschritt und keine Entwicklung gäbe.“ (Salzmann 2005, 143)

Die zapotekischen Gründungslegenden lassen allerdings keine Rückschlüsse auf die geografische Herkunft des Volkes zu, so der istshmische Intellektuelle, Schriftsteller und Politiker Andrés Henestrosa, der die bekannteste Anthologie zapotekischer Legenden „Los hombres que dispersó la danza“ (Die Menschen, die der Tanz zerstreute) 1929 mit Anfang zwanzig zusammenstellte. Henestrosa sprach bis zu seinem fünfzehnten Lebensjahr ausschließlich zapotekisch. Er

meinte, seine Mythensammlung stamme zur einen Hälfte aus mündlicher Überlieferung, zur anderen aus seiner freien Erfindung (2003, 21). Durch die Übereinstimmung der narrativen Ebenen der Erzählungen mit anderen Quellen – wie mit den zapotekischen Geschichten von López Chiñas (1960) oder Wilfrido Cruz (1946) – sowie durch die Schnelligkeit der Redaktion des Buches, wird deutlich, dass der Eigenanteil Henestrosas weniger auf literarischer Neuerfindung als auf stilistischer Ausgestaltung der Erzählungen beruht (Henestrosa 2003, 21; de la Cruz 2007, 44). Diese Mythen können nach de la Cruz allerdings nur dann als Forschungsquellen benutzt werden, wenn man sie systematisch mit anderen Quellen vergleicht.

Es gibt nach Henestrosa (2003, 28–33) eine Vielzahl von Gründungsmythen, die aus unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes „Binnigula’sa“ resultieren: Die Vorfahren der heutigen Zapoteken seien beispielsweise hässliche, große, fast riesenhafte Menschen gewesen, die von ihrem Gott aufgrund von Ungehorsam in einer Sintflut vernichtet wurden (hier macht sich deutlich christlicher Einfluss bemerkbar). Ihre Spuren zeigen sich vereinzelt, als Monolithen und bei Ausgrabungen oder in dem Kochgeschirr, das die Flut manchmal zur Regenzeit ans Ufer der Flüsse trägt.

Oder man erzählt sich, dass sie unsichtbare Weise, Priester und Magier gewesen seien, die unter den normalen Menschen lebten, um sie zu beschützen, und die deshalb von den Göttern protegiert wurden: „dass sie gebildete Priester waren, mutige Kämpfer, Zauberer und Hellseher“ (ibid. 28), die sich für die Menschen opferten, um den Zorn der Götter zu besänftigen. Im Alter konnten auch sie sich in Tiere wie Affen, Schweine oder Hunde verwandeln, „ihr Schicksal war unwiederbringlich an das Dasein eines anderen Wesens gebunden: eines Vogels oder Fisches, das sie Guenda [schützender Doppelgänger S.G.] nannten (ibid.)“. Hier zeigt sich, wie verbreitet der Glaube an ein tierisches Alter Ego war (und ist). Dieser Glaube stellt demnach eine zapotekische Variante des Naguals dar. Bekannter ist die Vorstellung, die Binnigula’sa‘ wären „aus den Wurzeln der Bäume geboren“ und seien deshalb so zäh und flexibel. *Gu* bedeutet nach Henestrosa auch Ursprung, Wurzel und *laza* flexible Faser (ibid. 29). Davon handelt ein bekanntes Gedicht von Macario Matus (2009, o.S.; eigene Übers.):

„Die Zapoteken: Völlige Dunkelheit herrschte / als die Zapoteken / aus den Bäumen wuchsen, / [...] wie dem Kapokbaum, / aus dem Bauch der Raubtiere wurden sie geboren, / wie dem Tiger, der Echse.“

Im Allgemeinen findet sich allerdings folgende Variante: Die Binnizá erzählen,

dass ihre Ahnen direkt aus den Wolken kamen – sprich direkt von den Göttern abstammen:

„Es gibt noch eine Legende, die überliefert, dass die Zapoteken in Form von Vögeln aus einer Wolke auf die Erde fielen: Sie sangen melodios, und auf den Federn trugen sie alle Farben der Tropen. *Gula* in Tehuantepec oder *gola* in Juchitán heißt, respektvoll, alter Mensch; und *za* Wolke; also wie wenn man sagt, alte Leute, die ihren Ursprung in den Wolken hatten. Sie nannten sich selbst *Biniza* [oder *binigulaza*. *Bini* heißt Leute/Volk. S.G.] und ihre Sprache *dicha-za*. Und mit diesen Benennungen unterschieden sie sich von den anderen Völkern von Anáhuac [(Hochtal von) Mexiko].“<sup>9</sup> (Henestrosa 2003, 30; eigene Übers.)

Neu ist Henestrosas weitere Interpretation: Indem er den Akzent verändert – *gulá* – kann das Wort auch „aufeinander stoßen“ oder „zerbrochen, zerstreut, getrennt“ bedeuten und *za* bedeutet neben Volk auch „Musik, Tanz oder Fest“ (ibid.). Er macht seine Hypothese, die *Binnigula’sa’* seien ein Volk, das bei Ankunft der Spanier nach dem Feiern von Trauerzeremonien in alle Himmelsrichtungen zerstreut wurde oder auseinander ging, an einem zapotekischen Kinderreim sowie dem traditionellen *Mediu Xiga* fest – dem Zerschlagen von Tonkrügen im Tanz auf einem Hochzeitsfest zu einer getragenen Musik. Das *Mediu Xiga* symbolisiert nach ihm den Abschied von den Eltern, ist aber auch ein Symbol für die bevorstehende Entjungferung in der Hochzeitsnacht. Henestrosa meint, dass die Zapoteken die Zerstörung durch die Kolonisatoren, die „Herren über den Donner“, vorhersahen:

„Und es war damals, dass alle zapotekischen Dörfer in einer Mischung aus Angst und Wahnsinn Trauerzeremonien feierten. [...] Die Ältesten rührten die melancholische Holztrommel, um sich anschließend zu töten. Und die *Binnigula’sa’* sangen und trotteten, der Tanz ihre Füße umschlingend; und als die Musik müde war, ihnen zu folgen und sich in der Luft verlor, warfen sich die, die sie hervorgebracht hatten, nämlich die Priester der herrschenden Kaste, mit dem Kopf voraus in das heilige Wasser der Flüsse Atoyac und Tehuantepec; und die Flüsse schaukelten sie, bis sich einige in Fische verwandelten oder in Kochgeschirr; und andere blieben Menschen und leben bis heute am Grund des Wassers und bauen jene Spielzeuge, Küchengeräte und Bilder, die die Flüsse auf ihrem Weg zum Meer zurücklassen, wenn sie wütend über ihre Ufer treten.“ (2003, 32; eigene Übers.)

---

<sup>9</sup> Auch de la Cruz (2007, 16) wendet sich mit Liekens (1952, 9) gegen die Ableitung des Terminus „Zapoteco“ von „Zapote“ (ein tropischer Baum). Er meint „Za“ bedeutet die Sprache und ihre Sprecher (2007, 17f). (Die von Henestrosa verwendeten Schreibweisen der zapotekischen Wörter weichen teilweise von Pickett ab.)

Einige seien auch zurückgeblieben und unterwarfen sich den Spaniern, um die Kirche von Juchitán zu bauen, behauptet die Legende, während andere sagen, es seien die Leute aus dem Fluss gewesen, welche nachts heimlich die Kirche *Vicente Ferrer* errichteten. Diese Leute nennen sich *Binibiri*, Ameisen-Leute, weil sie so arbeitsam, großzügig und brav waren (Henestrosa 2003, 32).

In der Gründungslegende von Juchitán – der Stadt, in der die Menschen aus der Diaspora eine neue Heimat fanden –, scheint die Konkurrenzsituation zu Tehuantepec auf, welche im nächsten Punkt genauer beleuchtet wird. Der junge Heilige *Vicente Ferrer* führte freudvoll den Befehl Gottes aus, der ihn gesandt hatte, nach dem richtigen Ort zur Stadtgründung für die Versprengten zu suchen:

„in that place he landed, the air was fine and clear, as if it had been hung out to be whitened by the sun, the land was fertile, and water was close at hand. The rain lived on high but docilely came when it was called. The jungle closed in tightly, beckoning with its arms full of fruit. ‚This will not be the place for my city,‘ concluded Saint Vincent, ‚for the residents would have no obstacles or dangers, and they would become indolent and dispirited; I want children, who are hardworking and swift.‘ He abandoned that region, which the following morning became Tehuantepec, and wandered around the district looking for an area where the air was thick and dirty, the land arid, the water deep, the rain unruly and where the jungle extended from the foot of the horizon. When he found it, relief came over his heart.“ (Henestrosa 1993a, 39f)

Und hier begann eine „Handvoll Tapferer“ (ibid.) noch am selben Tag mit dem Bauen der Häuser und dem Ausheben der Brunnen und gründeten Juchitán als Stadt der mutigen, hart arbeitenden Männer, die der Trockenheit und den wilden Tieren sowie den Geistern im Dschungel die Stirn boten, Generation für Generation.

Eine weitere Legende erklärt die Tatsache, dass es in Juchitán so viele Muxe<sup>4</sup> gibt: Der Schutzpatron der Stadt, *Vicente Ferrer*, bekam von Gott die Aufgabe sämtliche „Schwuchteln“ gleichmäßig in ganz Mexiko zu verteilen. So schulterte *Ferrer* seine Last, einen randvoll mit „Jotos“ (Tunten) gefüllten Jutesack, und setzte in jeder Stadt einen ab. Doch als er an den Isthmus kam, stolperte er. Der Sack, den er noch über der Schulter trug, riss, und alle Muxe<sup>4</sup> fielen heraus. Den großen Einfluss, den die traditionellen Mythen noch heute auf die moderne zapotekische Literatur haben, zeigt die Poetin *Irma Pineda* in ihrem Text *Die Literatur der Binnizá* (2008), in dem sie deren historischen Werdegang erklärt. Sie zeigt aber genauso, dass die zapotekische Sprache bedroht ist, auch oder gerade wenn sie in nur Alibifunktion an den Schulen gelehrt wird.



Meist beginnen die Männer ihre Arbeit im Morgengrauen und wählen nachmittags Siesta wie Ta Amado. „Catres“, Feldbetten und Hängematten (Hamacas) werden hier selbst hergestellt. Unión Hidalgo, 2009.

### 1.3 GESCHICHTE: RESULTAT AUS ANPASSUNG UND WIDERSTAND

Die besondere Entwicklung der Binnizá beruht erstens auf der günstigen geographischen Lage an mehreren Handels- und Migrationsrouten, zweitens auf ihrer Doppelrolle als sowohl besiegt als auch herrschendem Volk und drittens auf ihrer dezentralen Position während der spanischen Eroberung. Drei Faktoren, welche die spezifische Herausbildung des kriegerischen und diplomatisch geschickten Charakters sowie des ausgeprägten Stolzes und einer intellektuellen, ökonomischen und politischen Elite der Zapoteken favorisierten. Dieses durch Integration neuer Elemente *und* Kohärenz gekennzeichnete „offene System“ (Luhmann 1984, 22ff) machte und macht die Zapoteken zur Leitkultur der Region und ermöglicht direkten Austausch mit zentralen nationalen Instanzen. Erste Spuren der Besiedelung des Isthmus, wahrscheinlich durch Ahnen der Mero Ikoop und Zoques (Tutino 1993, 43) fanden sich am Ufer des Río de los Perros, der u.a. durch Juchitán fließt. Sie werden auf etwa 1.500 vor Christus datiert. Ab dem 9. Jahrhundert nach Christus begannen die Zapoteken, welche in

Monte Albán im Hochtal von Oaxaca circa zwei Jahrtausende ihr kulturelles Zentrum hatten, dort von den Mixteken verdrängt zu werden. Sie breiteten sich langsam über die Grabstätte Zaachila in Richtung der Ebene von Tehuantepec aus. Mitte des 14. Jahrhunderts wurde die Region des Isthmus endgültig von den Zapoteken erobert, die – aus dem Hochland kommend – die einheimische Bevölkerung unterwarfen: Mero Ikooc und Zoques.

Gemeinsam mit den Mixteken versuchten sie im ausgehenden 15. Jahrhundert, die Handelswege nach Chiapas und Guatemala nicht in die Hände der sie aus dem Norden bedrängenden expansiven Azteken fallen zu lassen. Hier zeigt sich nach dem in Georgetown lehrenden Historiker John Tutino erstmals die für die isthmischen Zapoteken so typische Strategie aus Rebellion und Assimilation als eine „astute combination of resistance and negotiation“ (1993, 44). Zunächst leisteten sie den mächtigeren Azteken oder Mexika in mehreren kleinen Scharmützeln Widerstand, um ihre Verhandlungsposition zu verbessern. Dann wurden sie in einer Form zu ihren Alliierten, die ihnen die Hoheit über die anderen, Tribut zahlenden isthmischen Völker nicht aberkannte und zugleich den Mexika die Handelspassage durch den Isthmus gestattete.

Dieser Pakt wurde durch eine Heirat gefestigt: „The lords of Tehuantepec negotiated a dynastic union between the paramount lord of Guiengola and a Mexican noblewoman.“ (Tutino 1993, 44)

Veronika Bennholdt-Thomsen, eine Bielefelder Forscherin, vertritt als einzige die These eines präspanisch am Isthmus ansässigen matriarchalen Volkes, dessen Gebräuche, nicht aber die Sprache die aus dem Hochtal (del Valle) kommenden Zapoteken angenommen hätten. Aufgrund dieser „Matriarchalität“ hätten die isthmischen Zapoteken keine Monumentalbauten wie die Zapoteken des Hochlands und unterschieden sich in ihren Gebräuchen und vor allem dem Status der Frau (1994, 33f). Status quo der Forschung ist allerdings die Annahme, dass eine Vielzahl ähnlicher Stämme die Region besiedelte; es besteht die These einer übergreifenden mesoamerikanischen Kultur (vgl. de la Cruz 2007), die nicht matrizenriert oder matriarchal war. Zudem gibt es in der Ebene die archäologischen (Grab-)Stätten Zaachila und Guiengolá. Sowohl die Feste als auch die Tätigkeit der Frauen als Händlerinnen gleichen sich bei den Zapotecos del Valle und denen des Isthmus. Es gibt weder Funde noch Literatur, die auf eine genuin matriarchale Kultur am Isthmus schließen lassen und es bleibt unklar, auf welches Volk sich die Forscherin hier bezieht. Die Zoques, Mixes oder Mero Ikooc gleichen in ihrem Geschlechtsrollenverständnis anderen indigenen Völkern der Region. Auch bei den obigen Gründungsmythen findet sich keine weibliche Referenz.

Bei Ankunft der Spanier 1522 verhielt sich Cosijopi, der letzte Herrscher von Tehuantepec, weise und nahm den christlichen Glauben und einen spanischen Namen an: „The last independent Lord of the Zapotecs became the first colonial broker between European rulers and the people of Tehuantepec.“ (Tutino 1993, 45) Diese diplomatische Geste wurde von den Conquistadores wohl eher als Unterwerfung gedeutet und verhinderte einen späteren gewaltsamen Tod des noblen Zapoteken durch spanische Hand nicht.

Die harten Tributforderungen der Spanier setzten die Zapoteken bis Mitte des 16. Jahrhunderts unter starken Druck. Allerdings wurden die an die Spanier abgegebenen Produkte in den traditionellen Subsistenzstrukturen produziert, da die Haciendas der Kolonialherren durch von afrikanischen Sklaven beaufsichtigte Indígenas aus anderen Regionen bewirtschaftet wurden. Die Zapoteken waren für die Ernährung der Sklaven und Landarbeiter zuständig; sie produzierten in ihren Familien und behielten sowohl ihre Gesellschaftsform als auch die Kontrolle der Bewässerungssysteme bei. Deshalb konnten sich die Spanier von dem Mais zapotekischer Herstellung nicht unabhängig machen und so blieb auch später die Produktion der exportierten Stofffärbemittel – echtes Karmin (aus der Cochenille/Purpurschnecke) und Indigo – zumindest teilweise bei den Frauen innerhalb der zapotekischen Familien.

Nach dem Tod von Hernán Cortés gab es nach Tutino (1993) eine etwa dreißigjährige Phase der Entspannung aufgrund einer geringen Präsenz der Spanier, welche den Binnizá dazu diente, Strategien zur Bewahrung der eigenen Strukturen zu entwickeln, was durch die große Entfernung zum kolonialen Machtzentrum erleichtert wurde.

Die zapotekische Bevölkerung ging – hauptsächlich durch die von den Kolonisatoren eingeschleppten Krankheiten – von 24.000 auf 4.000, d.h. auf ein Sechstel zurück. Diese traumatischen Prozesse verstärkten einerseits die Konzentration auf die eigenen Kultur, andererseits eine Hinwendung zur katholischen Religion mit ihrem Versprechen auf Kompensation des diesseitigen Leidens im Jenseits (vgl. Tutino 1993). Allerdings wurde der Katholizismus in synkretistischer Form adaptiert und die Bindung an eigene Gottheiten, die den Erntekreislauf z.B. besser repräsentierten, blieb parallel oder unter europäischen Decknamen bestehen. Als die Spanier in den 1580ern wieder an den Isthmus zurückkamen, nahmen sie die Ländereien der Verstorbenen als Weidegrund für ihre Haciendas in Besitz. Der nun aufflammende Konflikt um das Land und die Salinen bei Salina Cruz, die traditionell Gemeinschaftsbesitz waren, kennzeichnet die nächsten Jahrhunderte und hält letztlich in veränderter Form bis heute an.